

SIGNOS Y PROFECÍAS EN EL LIBRO III de ENEIDA

1. Algunas perspectivas acerca del libro III de *Eneida*

El libro III de *Eneida* ha recibido desiguales valoraciones por parte de la crítica. A fines del siglo XIX y principios del XX proliferaron las opiniones negativas, que lo juzgaban un libro monótono, no acorde al *páthos* de los libros II y IV¹, y poseedor de una serie de inconsistencias o incoherencias debidas a la aludida falta de pulimiento de la obra². Una serie de estudios de la primera mitad del siglo XX se dedicó a rebatir tal postura, adoptando una nueva perspectiva: la de evaluar si esas supuestas ‘contradicciones’ podían explicarse por motivos argumentales e intratextuales, en vez de ser atribuidas a razones compositivas³.

En este artículo estudiaremos un elemento central de este libro: el signo o profecía divina que los troyanos reciben en cada escala del viaje, puesto que constituye una vía de revelación del *fatum*, concepto clave de la obra. Al establecer un modo de comunicación entre dioses y hombres acerca de los hechos venideros, tales anuncios se consideran incluidos en lo que los romanos designaban con el nombre de *divinatio*, que Cicerón define como “el presentimiento y conocimiento de las cosas futuras”⁴.

Nuestra hipótesis es que en *Eneida* Virgilio no sólo reformula la leyenda de Eneas para dar origen al mito de fundación de Roma, sino que también crea y recrea el mito etiológico de sus instituciones religiosas. Para demostrarlo,

¹ Por ejemplo Otis 1964: 251 y Horsfall 1995: 119.

² Para un listado de estudios pertenecientes a esta corriente y de las inconsistencias alegadas, cf. Saunders 1925: 85, n. 3.

³ Desde este nuevo enfoque, C. Saunders (1925) ofrece propuestas de interpretación para ciertos aspectos considerados problemáticos: el contraste entre la indicación de Creusa del destino del viaje en II y la ignorancia de Eneas en III; el papel de Venus y Apolo como guías de los troyanos; el rol de Juno como oponente; el anuncio progresivo de los portentos; la información que brindará la Sibila, según la profecía de Heleno; la cronología del viaje. G. E. Duckworth (1931) también se ocupa de las discrepancias señaladas y analiza la demora de los personajes en comprender el lugar donde asentar la ciudad en términos de creación del suspenso. Por su parte, R. Lloyd se dedica al estudio del libro en tres artículos (1954, 1957a y 1957b) que abarcan distintos aspectos: la descripción geográfica, el uso del material legendario sobre los viajes de Eneas, la invención de episodios por parte de Virgilio, la vinculación del libro con el poema en general, etc. En particular, nos interesan en este trabajo las conclusiones formuladas por Lloyd en “Aeneid III: A New Approach” por su análisis de la relación estructural entre los varios episodios del libro. El autor advierte que las distintas secciones (I. Tracia, II. Delos, III. Creta, IV. Estrofadas, V. Accio, VI. Butroto, VII. Pasaje de Epiro a Italia, VIII. Escila y Caribdis, IX. Cíclopes) están unidas entre sí no sólo por el hilo conductor de las sucesivas revelaciones, sino también por la presencia de un conjunto de elementos: A) el hallazgo de una nueva tierra, el acercamiento y desembarco; B) la ceremonia de sacrificio; C) la aparición de un *omen* o revelación divina; D) la interpretación de lo anterior; y E) la partida, frecuentemente bajo presión. Los elementos A y E, se ubican siempre, lógicamente, al comienzo y al final de cada episodio, y son bastante formularios. Por el contrario, B, C, y D presentan con una alta variación; no están todos presentes en los nueve episodios, sino que se alternan y combinan, presentándose en diferente orden.

⁴ Cicerón, *De divinatione* I.1: *id est praesensionem et scientiam rerum futurarum*.

analizaremos cada una de las profecías del libro III (sus emisores, sus destinatarios, sus contenidos, etc.) y las relacionaremos con los tipos adivinatorios que ofrecen tanto un texto antiguo como *De divinatione*⁵, como estudios e investigaciones contemporáneos⁶.

2. Una cuestión de metodología: el análisis de los elementos religiosos en la literatura

Este planteo supone el estudio de una serie de fragmentos literarios en los que aparecen prácticas adivinatorias en relación con la información que acerca de la religión romana obtenemos de textos históricos, filosóficos, antropológicos, etc.

En *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts and Beliefs* (1998), D. Feeney analiza la compleja relación entre religión y literatura. Sus exhaustivas e iluminadoras conclusiones parten de las siguientes premisas metodológicas:

a. La literatura y la religión no son categorías naturales, sino “prácticas culturales que entre sí interactúan, compiten y se definen mutuamente” (1998: 1-2).

b. No es adecuado evaluar la religión romana a partir de categorías cristianas como, por ejemplo, la fe: esto lleva a no comprender los distintos modos de hablar de los dioses que presentan intelectuales como Varrón y Cicerón⁷.

c. Tampoco es apropiado considerar la religión ni la literatura romanas a partir de un modelo helenocéntrico, puesto que adoptar este enfoque significa ver lo latino como parasitario, derivativo o inferior a lo griego. Se propone, entonces, retomar la antítesis Grecia / Roma “in ways which do not inevitably project the Romans as ‘secondary’, passive and inert, but rather as participants in a dynamic and revolutionary cultural process” (1998: 8). La cultura romana es, desde este nuevo enfoque, la iniciadora de “an active and dynamic trans-cultural sensibility” (1998: 75).

A partir de estos fundamentos, Feeney estudia la presencia de elementos religiosos en autores como Nevio, Enio, Catulo, Tibulo, Lucrecio, Virgilio, Horacio

⁵ El interés de un texto como *De divinatione* reside no sólo en el nivel (exhaustivo) de la descripción, gracias a la cual obtenemos información sobre distintas prácticas adivinatorias, sino también en lo que respecta a la posibilidad de conocer cuáles eran las posturas filosóficas que sobre esta disciplina existían en el siglo I a. C.

La obra fundamental sobre esta temática es la colosal *Histoire de l'adivination dans l'Antiquité* de A. Bouché-Leclercq que, a más de cien años de su primera edición, sigue siendo señalada como punto de partida en todos los libros y artículos consultados acerca de la adivinación. A este estudio hemos añadido los libros de Flacelière (1961), Turcan (2000) y Warrior (2006) y diccionarios y léxicos especializados, como los de Daremberg et Saglio, Pauly y Grimal.

⁷ Feeney 1998: 17: “The era’s two most systematic and intelligent commentators on ‘religion’, then, are coming at the topic from two quite different angles, and it would be a great mistake to come to any conclusions concerning what Cicero or Varro or their contemporaries ‘really believed’ about Roman religion on the basis of these self-conscious demarcations between generic and intellectual traditions. Further, Cicero himself can adopt quite different poses in different philosophical dialogues, with different consequences for his apparent opinions on such important matters as divination”.

y Ovidio, entre otros. Especialmente en la épica la problemática es central, puesto que es un género en el cual se presentan distintos modos de vinculación entre personajes humanos y divinos⁸. En el caso particular de *Eneida*, la relación entre hombres y dioses aparece como parte imprescindible del relato mítico fundacional que culminará en la futura grandeza de Roma. El estudio de este aspecto debe evitar caer, según Feeney, en dos extremos:

For many years the histories and epics of the Romans were commonly regarded as only “literary,” with no relation to the ‘real’ religion of the society. That phase of scholarship is thankfully passing, and the deep importance of the religious dimension of these texts is now generally acknowledged; the challenge now is to try to recover that religious dimension without making it conform to the norms of other kinds of religious discourse – without, in other words, blurring over the specific and distinctive literary characteristics of the work in question” (Feeney 2007: 130; el subrayado es nuestro).

Teniendo en cuenta estas apreciaciones, pues, analizaremos las instancias de revelación en el libro III. Como hemos señalado más arriba, intentamos demostrar que las prácticas adivinatorias que allí aparecen se presentan como prefiguración del conjunto de los rituales romanos existentes en el siglo I a. C. La combinación de distintas modalidades adivinatorias (griegas, romanas, etruscas, orientales) en cada uno de los fragmentos seleccionados es prueba de la dinámica y compleja relación entre religión y literatura.

3. Los anuncios del libro III

Los pasajes que consideraremos en este trabajo son los siguientes:

- a. la plegaria de Eneas a Apolo y la respuesta del dios en Delos (69-120),
- b. el anuncio de los Penates en los sueños de Eneas (135-88),
- c. la escala en las Estrofadas en donde emite su profecía la arpía Celeno (209-67),
- d. la predicción de Heleno en Butroto (294-462) y
- e. el signo de los caballos blancos al llegar a Italia (521-47).

Cada uno de los fragmentos indicados pertenece a un escenario diferente: el avance en el conocimiento del lugar de destino se corresponde con el acercamiento geográfico hacia él. En Delos se les informa que deben dirigirse a la *antiquam matrem*; la interpretación incorrecta de que se trata de Creta es corregida por los Penates, que aclaran que el lugar referido es Italia. En las Estrofadas se

⁸ El estudio de esta cuestión es el objeto de otro libro de D. Feeney, *The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition* (1993), y del artículo “The History of Roman Religion in Roman Historiography and Epic” que forma parte del *Companion to Roman Religion* editado por J. Rüpke (2007).

añade un nuevo dato: el signo de las mesas, que permitirá reconocer el destino del viaje. El carácter ominoso de este signo se desvanece en la profecía de Heleno, que además aporta información sobre los obstáculos del viaje entre Butroto e Italia. Finalmente, la aparición de los caballos al llegar a Italia resulta un signo ambiguo que prefigura los conflictos bélicos que se desarrollarán allí.

A continuación trataremos los fragmentos mencionados y nos detendremos en los diferentes anuncios que constituyen el centro de cada episodio.

a. En Delos: la voz de Apolo

La primera profecía sucede en Delos, sitio especialmente adecuado para la adivinación por su estrecha vinculación con el dios Apolo⁹. Los troyanos son recibidos hospitalariamente por Anio, que desempeña al mismo tiempo la función política de *rex* y la religiosa de *sacerdos*. En el templo, Eneas eleva una plegaria al dios; las preguntas acerca del destino (88) están enmarcadas por pedidos (75-7 y 89):

Templa dei saxo venerabar structa vetusto:

«Da propriam, Thymbraee, domum; da moenia fessis 85

et genus et mansuram urbem; serva altera Troiae

Pergama, reliquias Danaum atque immitis Achilli.

Quem sequimur? quove ire iubes, ubi ponere sedes?

da, pater, augurium atque animis inlabere nostris».

Yo honraba los templos dispuestos para el dios en la antigua roca: 'Da, oh Timbreo, una morada propia, da a los exhaustos murallas, una estirpe y una ciudad digna de permanecer; conserva para Troya una segunda Pérgamo, reliquias de los dánaos y del cruel Aquiles. ¿A quién seguimos? ¿A dónde ordena ir, en dónde colocar nuestras sedes? Da, oh padre, un augurio y deslízate en nuestros espíritus'¹⁰.

La solicitud del héroe no tarda en ser contestada: todos los elementos del templo comienzan a temblar (90-2) y surge de pronto una voz que emite la profecía:

vox fertur ad auris:

«Dardanidae duri, quae vos a stirpe parentum

⁹ Según el mito (Grimal 2001: 315, Bouché-Leclercq 2003: 557), Leto no hallaba un sitio en donde dar a luz a sus mellizos nacidos de Zeus, Artemisa y Apolo, a causa de los celos de Hera; el dios fija a Delos, hasta entonces una isla flotante que erraba por el mar, para dar asilo a su amante. En agradecimiento, Leto promete a la isla que en el futuro los hombres acudirán a ella para ofrecer sus hecatombes (cf. Himno Homérico a Apolo, vv. 56-60 y 87-8). En los versos iniciales del episodio hallamos tres referencias al dios: es *pūs arquiteñens* (75), la ciudad es *Apollinis urbem* (79), su gobernante Anio es a la vez rey y *Phoebe... sacerdos* (80).

¹⁰ Todas las traducciones del texto latino son nuestras.

prima tulit tellus, eadem vos ubere laeto
accipiet reduces: antiquam exquirite matrem.
Hic domus Aeneae cunctis dominabitur oris
et nati natorum et qui nascentur ab illis.»

95

Una voz llega a nuestros oídos: ‘oh fuertes descendientes de Dárdano, la misma tierra que, primera, os crió desde la stirpe de vuestros padres, os recibirá en su pecho fecundo cuando regreséis: buscad a vuestra antigua madre. Allí sobre todas las costas dominará la casa de Eneas, los hijos de sus hijos y todos los que de allí nazcan’.

La *vox* que escuchan los troyanos es la voz del dios (*haec Phoebus*, 99); no hay sacerdotes que oficien como intermediarios, ni siquiera el propio Anio, que no reaparece luego de la bienvenida. Resulta problemático clasificar esta profecía en una sola de las clases adivinatorias del mundo romano, ya que contiene elementos de distintas categorías: el augurio, el oráculo y el vaticinio.

Comenzaremos con el término *augurium*, puesto que es la palabra con la que Eneas define la respuesta que espera del dios (86). En su comentario, Servio apunta que el término está empleado en sentido amplio, como sinónimo de *oraculum* (en su primera acepción), ya que en sentido estricto un augurio es *exquirita deorum voluntas per consultationem avium aut signorum*. Williams (1962: 74) también comparte esta opinión, interpretando *augurium* como “an indication of the divine will”. Bouché-Leclercq¹¹ y Wissowa¹² confirman tal observación cuando describen los cinco tipos de augurios considerados en la teología augural: 1. *caelestia auspicia* (fenómenos meteorológicos, rayos, truenos), 2. *signa ex avibus* (vuelo y canto de las aves), 3. *auspicia ex tripudiis* (alimento de los pollos sagrados), 4. *pedestria auspicia* (movimientos de cuadrúpedos y reptiles) y 5. *signa ex diris* (incidentes fortuitos). La profecía de Apolo no ingresa, pues, en ninguna de estas categorías.

Ahora bien, los comentaristas se afanan por aclarar qué es realmente un *augurium*, y por justificar de algún modo el empleo que hace Eneas del término, olvidando que tal empleo aparece en el pedido del héroe. La disquisición entre las diferentes acepciones de la palabra *augurium* se torna ociosa si acudimos a una solución más simple: un augurio es lo que Eneas espera de parte de Apolo, pero no necesariamente lo que el dios le brinda como contestación. El héroe formula el pedido de un signo que indique hacia dónde continuar el viaje; procede aquí como un augur romano que pide un *augurium impetrativum*¹³. La palabra *augurium* señala que Eneas espera la aparición de un rayo, el vuelo de un ave, etc. que revele cuál es el rumbo a seguir. La respuesta de Febo no se limita al envío de un

¹¹ DAGR, “augures”.

¹² RE, “augures”.

¹³ DAGR, *ibidem* y RE: 2331: “der Befragende erklärt, dass er die un die Zeichen der göttlichen Zustimmung ansehen werde”.

signo, sino que se realiza verbalmente. Esto nos lleva a la consideración de los oráculos y de los vaticinios.

La palabra *oraculum* designa, al mismo tiempo, la respuesta divina en sí y el sitio en donde tiene asiento el servicio de consulta profética¹⁴. Puesto que en la primera acepción el término puede referirse al contenido de cualquier tipo de contestación de parte de los dioses, nos ocuparemos de la segunda, más específica. Un oráculo está constituido, idealmente, por tres elementos: 1) un lugar privilegiado, en donde se realizan las consultas; 2) una divinidad protectora que da a conocer el futuro y 3) una corporación sacerdotal colectiva¹⁵. En este pasaje de *Eneida* hallamos los dos primeros –la renombrada isla de Delos y, dentro de ella, el templo; la protección legendaria de Apolo, confidente de Zeus¹⁶– pero no el tercero, ya que si bien Anio es *sacerdos*, no participa en el acto de transmisión de la respuesta oracular. Por otra parte, Anquises interviene como intérprete una vez que la profecía ha sido ya pronunciada, pero no como su vehículo, al modo de la Pitia o la Sibila.

Este tipo de revelación directa, en donde la divinidad emite palabras sin que haga falta un ser humano como médium, remite al vaticinio al modo itálico. Bouché Leclercq (2003: 901) explica que la clasificación entre adivinación natural y artificial¹⁷ sólo es aplicable al mundo griego, puesto que en el romano, en rigor, sólo existe la segunda. Para los pueblos itálicos, las divinidades revelan el futuro ellas mismas, con su propia voz; las profecías no se revelan a través de individuos inspirados sino directamente, a través de discursos mágico-proféticos, los *carmina*. Los seres sobrenaturales que se comunicaban de este modo con los humanos eran, principalmente, aquellos vinculados con el agua, las linfas (las Camenas, Carmenta, las *Fata-Scribunda*, Canens), pero luego esta facultad se extendió a otras divinidades, como Fauno, Fauna y Pico¹⁸.

Observamos, entonces, cómo se sintetizan en la profecía de III.93-8 elementos del oráculo y del vaticinio. Por un lado, el espacio del templo de Delos, sede del oráculo de Apolo como fuente de revelación; por otro lado, la comunicación directa entre la divinidad y el hombre, sin intermediarios, propia de la tradición itálica.

¹⁴ DAGR, “*oraculum*”; Bouché-Leclercq 2003: 430.

¹⁵ Bouché-Leclercq 2003: 437.

¹⁶ “Apollon était essentiellement un dieu prophète, l’unique confident de Zeus, le révélateur par excellence” (Bouché-Leclercq 2003: 432).

¹⁷ La adivinación natural o intuitiva abarca las vías de adivinación en las cuales un ser humano, ya sea por medio del *furor*, ya sea a través de los sueños, es invadido en su espíritu por la divinidad y, gracias a este impulso, es capaz de conocer el futuro. La adivinación artificial o inductiva, en cambio, se fundamenta en una cierta disciplina (la interpretación de signos, la lectura de entrañas, la astrología etc.) en que el sacerdote es experto y a través de la cual accede al conocimiento del porvenir. Para una definición de estas dos clases de adivinación, cf. Cicerón, *De divinatione* I.12, I.34 y II.26; DAGR, t. II, 293; Flacelière 1993: 10-11.

¹⁸ Cf. Bailey 1935: 25: “The oracle given by the priest or priestess of a god at a definite oracular seat, like Delphi or Delos, is unknown to the Italian mind; there were no such seats in Italy before the time of Greek influence. Prophecy might be given by the spoken word of a specially gifted human being, or by an animistic spirit, such as a nymph or faun”.

La explicación que Anquises realiza (99-117) se fundamenta en la falta de claridad del anuncio, que suscita la inquietud de los enéadas: *cuncti quae sint ea moenia quaerunt,/ quo Phoebus vocet errantis iubetque reverti* (100-1). Esta necesidad de interpretación de las revelaciones divinas es propia de ciertos tipos adivinatorios. Así lo explica Cicerón en *De divinatione* I.116:

Nam ut aurum et argentum, aes, ferrum frustra natura divina genuisset, nisi eadem docuisset, quem ad modum ad eorum venas perveniretur, nec fruges terrae bacasve arborum cum utilitate ulla generi humano dedisset, nisi earum cultus et conditiones tradidisset, materiave quicquam iuaret, nisi consectionis eius fabricam haberemus, sic cum omni utilitate, quam di hominibus dederunt, ars aliqua coniuncta est, per quam illa utilitas percipi possit. Item igitur somniis, vaticinationibus, oraculis, quod erant multa obscura, multa ambigua, explanationes adhibitae sunt interpretum.

“Pues de la misma manera que la naturaleza divina habría engendrado en vano el oro, la plata, el bronce y el hierro si ella misma no hubiese enseñado de qué modo llegar a sus venas, y habría dado al género humano los frutos de la tierra y las bayas de los árboles sin utilidad alguna si no hubiese transmitido su cultivo y condiciones, o tampoco ayudarían los materiales, si no tuviéramos el arte de su fabricación, así, junto con todo provecho que los dioses dieron a los hombres, ha sido añadido cierto arte por el cual dicha utilidad pudiera aprovecharse. Del mismo modo, a los sueños, los vaticinios, los oráculos, puesto que muchos eran oscuros, han sido añadidas las explicaciones de los intérpretes”.

Se incluyen los sueños, los vaticinios y los oráculos puesto que, junto con los *omina* y prodigios, son los tipos adivinatorios cuyo significado no está fijado por la tradición, como sí sucede en el caso de los augurios, el examen de entrañas, las suertes. En estos últimos, la disciplina prescribe el sentido de la intervención divina (por ejemplo, un rayo que caía de izquierda a derecha era siempre favorable); en los primeros, el observador es parte fundamental para comprenderla¹⁹. En este caso, apreciamos que Anquises es un individuo apto para realizar la interpretación, puesto que recuerda los *veterum... monumenta virorum* (102); sin embargo, se equivoca al entender que el antepasado referido en la profecía es Teucro, en vez de Dárdano²⁰.

¹⁹ Cuando en el libro II de *De divinatione* el personaje de Marco expone su argumento en contra de la adivinación, señala que estos intermediarios comunican la supuesta voluntad divina de acuerdo con sus propios intereses. Para sostener su opinión cita la afirmación de Demóstenes de que la Pitia ‘filipizaba’, es decir, emitía oráculos favorables a Filipo porque éste la había sobornado (*Div. II.118*).

²⁰ Anquises piensa en la versión de la leyenda según la cual Teucro ya estaba en Troya a la llegada de Dárdano desde Etruria; no recoge el dato que le ofrece la invocación *Dardanidae* (Williams 1962: 77).

El episodio culmina con la ofrenda sacrificial, que combina el tipo propiciatorio en pos de una navegación exitosa con la acción de gracias a Apolo por la profecía recibida²¹. Se menciona especialmente las víctimas elegidas: dos toros, uno para Neptuno y otro para Apolo; dos ovejas, la negra para la borrasca (*Hiemi*) y la blanca para los céfiros (*Zephyris*).

Los tipos de animales escogidos son los que tradicionalmente eran destinados a la inmolación²². En cuanto a los colores, se relacionaban, en general, con el tipo de divinidad a la que se ofrecía el sacrificio: para las celestiales se utilizaban víctimas blancas; para las infernales, negras²³. Servio²⁴ dice que esta regla obedece a un principio de similitud, y por dicha razón aquí se dedica la oveja negra al mal tiempo y la blanca a los vientos propicios²⁵. Bailey²⁶ y Williams²⁷ apuntan que el animal negro se brinda a la divinidad potencialmente hostil, mientras que el blanco es para la potencialmente propicia.

b. La revelación de los Penates

Guiados por la interpretación de Anquises, los troyanos navegan hacia Creta. Al llegar fundan una ciudad, a la que llaman Pergamea, con la convicción de que se trata de la sede definitiva. El establecimiento abarca todos los aspectos, desde la construcción (*muros optatae molior urbis*, 132; *arcem... attollere tectis*; 134) hasta la sanción de normas (*iura dabam*, 137), la celebración de matrimonios (*conubiis*, 136) y la preparación de los campos para el sustento (*arvis... novis*, 136)²⁸.

Sin embargo, pronto se desencadenan una peste y una fuerte sequía (137-42), signos de que, evidentemente, no se trata de la ciudad anunciada. Así lo entiende Anquises (143-6), quien sugiere solicitar nuevas indicaciones al oráculo de Apolo:

Rursus ad oraclum Ortygiae Phoebumque remenso
hortatur pater ire mari veniamque precari,
quam fessis finem rebus ferat, unde laborum 145
temptare auxilium iubeat, quo vertere cursus.

Mi padre aconseja regresar hacia el oráculo de Ortigia y hacia Febo, una vez recorrido nuevamente el mar, y rogarle un favor: preguntarle qué fin

²¹ Toutain (en DAGR, "sacrificium") señala cuatro tipos de sacrificios: el propiciatorio, el de acción de gracias, el purificadorio o *lustratio* y el expiatorio o *piaculum*.

²² Cf. Toutain *ibidem*; Turcan 2000: 8; Warrior 2006: 21.

²³ DAGR, *ibidem*.

²⁴ *ad Aen* III.118.

²⁵ ...aut certe ad similitudinem, ut inferis nigras pecudes, superis albas immolent, item tempestati atras, candidas serenitati.

²⁶ Bailey 1935: 44.

²⁷ Williams 1962: 79.

²⁸ Henry (1989: 51) señala la similitud entre estos versos y la afirmación de Júpiter *moresque viris et moenia ponet* (I.264). La profecía parecería estar cumpliéndose en esta instancia.

da a los exhaustos de los acontecimientos, desde dónde ordena intentar un auxilio, hacia dónde dirigir el curso.

Las palabras *rursus* y *remenso* colocan el énfasis en la repetición: lo que Anquises aconseja es prácticamente reiterar el episodio anterior para comprender mayor claridad las mismas respuestas que solicitaron en Delos. De hecho, las preguntas de 145-6 son una paráfrasis de 88.

En este estado de cosas, se hace de noche y todos duermen. Aquí tiene lugar la profecía de los penates, que se aparecen a Eneas en sueños:

effigies sacrae divum Phrygiique penates,
quos mecum a Troia mediisque ex ignibus urbis
extuleram, visi ante oculos astare iacentis
in somnis...

Las efigies sagradas de los dioses y penates frigios, que había sacado conmigo de Troya y del medio del fuego de la ciudad, parecieron acercarse en sueños ante los ojos del que yacía...

Los penates no revelan directamente como Apolo en Delos, sino que emiten su anuncio dentro de los sueños de Eneas²⁹. La profecía puede dividirse en tres secciones: presentación (154-9), indicación del verdadero destino del viaje (159-68), orden de comunicar la noticia a Anquises (169-71).

En la presentación es interesante observar que los penates, antes de identificarse (156-7), explican a Eneas el porqué de su aparición (154-5):

Quod tibi delato Ortygiam dicturus Apollo est,
hic canit et tua nos en ultro ad limina mittit.

‘Aquello que Apolo ha de decirte, cuando hayas regresado a Ortigia, lo

²⁹ Servio (*ad Aen* III.151) señala que algunos prefieren leer *insomnis* (‘insomne’, ‘despierto’) en vez de *in somnis* (‘en sueños’), e interpretar el pasaje como una aparición real de los penates, en vez de onírica. Nosotros optamos por la segunda lectura, debido a dos motivos. En primer lugar, el mismo Eneas realiza una aclaración cuando termina el relato del anuncio: *nec sopor illud erat* (173). Como aclaran Ernout y Meillet (1979: 634-5), *sopor* es “force qui endort, fait d’endormir” o “sommeil”, es decir, el sueño como necesidad física producida por el cansancio o como acto de dormir; *somnius*, en cambio, es “songe”, el sueño en tanto sucesos o imágenes que se representan en la mente de quien sueña. Se trata, pues, de conceptos vinculados entre sí, pero con referentes bien diferenciados; si Eneas aclara que no se hallaba en estado de sopor, es decir, que la visión de los penates no era una ensoñación, es pertinente leer *in somnis*. La segunda razón para sostener esta elección radica en la aparición de *in somnis* en un contexto similar: la narración de Eneas de la aparición del fantasma de Héctor (II.268-97). Allí Eneas dice que *in somnis ecce ante oculos maestissimus Hector visus adesse mihi*; si bien podría interpretarse *insomnis* como adjetivo de *oculos*, y postular que se trata de una visión mientras Eneas estaba despierto, más adelante, cuando la imagen de Héctor se retira, Eneas dice que se despierta (*excitior somno*, II.302).

canta aquí y nos envía a nosotros a tus umbrales espontáneamente'

Esta aclaración supone, en primer lugar, la omnipresencia de Apolo como guía de los enéadas; en segundo lugar, un 'reconocimiento'³⁰ de la *pietas* de los troyanos por parte del dios, ya que no espera a que regresen para comunicarles su revelación; finalmente, una jerarquía divina según la cual los penates obedecen al mandato de Febo y ofician como transmisores de sus profecías.

La indicación del verdadero destino del viaje contrasta con el episodio anterior por su minuciosa claridad. Frente al enigmático *antiquam exquirite matrem*, hallamos aquí: 1) la confirmación de que no es Creta el destino señalado³¹; 2) el nombre de la tierra a donde se dirigen, llamada 'Hesperia' por los griegos e 'Italia' por sus actuales habitantes³²; 3) la explicación por la cual la 'antigua madre' es Italia, en razón de que allí nació Dárdano³³. Esta vez, el anuncio es absolutamente explícito, no deja lugar a dudas sino que resuelve las incógnitas de la anterior profecía de Apolo y las vincula con el mensaje del fantasma de Creusa en el final del libro II.

Finalmente, la orden de transmitir a Anquises estas palabras y la reiteración del destino del viaje (*Corythum terrasque... Ausonias*) contribuyen a evitar que se formule una nueva interpretación equívoca³⁴.

Puesto que los penates emiten esta profecía en el sueño de Eneas, debemos considerarla un ejemplo de oniromancia. Se trata de uno de los tipos de adivinación natural, es decir, aquella en donde el conocimiento es transmitido por los dioses a los hombres a través de cierta *sympathéia* entre la divinidad y el alma humana³⁵. Según dice Cicerón, en su tratado sobre la adivinación:

Inest igitur in animis praesagatio extrinsecus iniecta atque inclusa divinitus.

Existe por lo tanto en los espíritus un poder de predicción insertado desde fuera e incluido por inspiración de los dioses (*Div. I.66*).

³⁰ El término es de Otis (1964: 257): "they are about to return to Delos for another oracle, when Apollo himself comes to them and speaks through the Penates [...]. At least *pietas* gains from fate the recognition it deserves".

³¹ *Mutandae sedes; non haec tibi litora suasit / Delius aut Cretae iussit considerare Apollo* (161-2).

³² *Est locus, Hesperiam Graei cognomine dicunt / [...] nunc fama minores / Italiam dixisse [...] / hae nobis propriae sedes* (163-7). Nótese el adjetivo *propriae*, utilizado por Eneas en su plegaria de III.85-9 (*da propriam domum*).

³³ *hinc Dardanus ortus / lasiusque pater, genus a quo príncipe nostrum* (167-8).

³⁴ Ante la información que Eneas le refiere, Anquises no se dispone, como en el episodio anterior, a desentrañar la profecía; aquí las referencias son claras y no es necesaria su labor como intérprete. Pero sí se subraya que Anquises entiende el porqué de su error y que relaciona la profecía con sus conocimientos. Es fundamental, en 180-8, el lugar concedido a la memoria: *agnovit* (180), *memorat* (182), *nunc repeto* (184).

³⁵ La idea de que tanto los dioses como los hombres pertenecen a un orden universal guiado por cierta providencia forma parte de la doctrina estoica. Existe un ordenamiento cósmico que guía a todos los seres y los vincula entre sí; la adivinación es una forma de acceder al conocimiento de tales relaciones de causalidad que están ocultas (Cf. Flacelière 1993: 85-6).

... cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente divina, necesse est cognatione divinorum animorum animos humanos commoveri.

... y puesto que todas las cosas han sido colmadas y referidas en el sentido eterno y en la mente divina, es necesario que los espíritus humanos sean conmovidos por su vinculación con los espíritus divinos (*Div. I.110*).

El alma humana participa de la naturaleza divina; por tal razón, puede acceder a la comunicación con ella durante el sueño, momento en el que su actividad se separa de la del cuerpo:

Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus.

En consecuencia, cuando en el sueño el espíritu es separado de la compañía y del contagio del cuerpo, entonces recuerda el pasado, contempla el presente y prevé el futuro; pues yace el cuerpo del que duerme como el de un muerto, pero sin embargo su espíritu tiene fuerza y vive (*Div. I.63*).

Viget enim animus in somnis liber ab sensibus omni inpeditione curarum iacente et mortuo paene corpore.

Porque el espíritu, en los sueños, tiene fuerza, libre de los sentidos y de todo impedimento de las preocupaciones, mientras el cuerpo yace casi muerto (*Div. I.115*)

c. El anuncio de Celeno en la Estrofas

La siguiente escala de los enéadas es en las islas Estrofas, patria de las arpías, a donde arriban luego de una violenta tormenta (192-204). Antes de relatar el episodio en sí mismo, Eneas introduce una breve noticia sobre las arpías, en la cual explica por qué estas criaturas viven allí, después de haber sido expulsadas de la casa de Fineo, y las describe (214-8).

La estadía en las islas comienza con la matanza del ganado del lugar, en un episodio con claras alusiones a *Odisea* 12.260-402, puesto que también aquí los compañeros del héroe sacrifican los animales pertenecientes a una divinidad. Luego de la matanza, los enéadas realizan un banquete (219-24) pero la comida queda trunca por la intervención de las arpías, que aparecen repentinamente, desgarran los alimentos y los contaminan con su hedor (225-8). La secuencia se repite: de nuevo los troyanos preparan el festín (229-31); nuevamente las arpías lo echan a perder (232-4).

Frente a esta doble interrupción, Eneas ordena a sus compañeros tomar las armas para combatir a las arpías (234-41). Las criaturas, sin embargo, rehúyen las agresiones y escapan (242-4); sólo Celeno se detiene sobre una roca para revelar a Eneas su futuro.

El discurso de Celeno se divide en tres secciones. En la primera (247-9), la arpía amonesta a los troyanos –designados como *Laomedontiadae*, es decir, como descendientes del mítico engañador de los dioses– por haber introducido la guerra en una tierra pacífica. Celeno designa a su pueblo como inocente (*Harpyias insontis*, 249), frente a los enéadas que traen la guerra (*bellum* se repite en 247 y en 248) y la sangre (*pro caede*, 247)³⁶. En la segunda sección (250-2), tal como hicieron los penates, Celeno explica la razón de su anuncio:

accipite ergo animis atque haec mea figite dicta, 250
 quae Phoebo pater omnipotens, mihi Phoebus Apollo
 praedixit, vobis Furiarum ego maxima pando.

Por lo tanto, recibid y fijad en vuestros espíritus estas palabras mías que el padre omnipotente predijo a Febo y Febo Apolo a mí, y yo, la más importante de las Furias, las revelo para vosotros.

Nuevamente aparece en el libro la jerarquía divina según la cual Júpiter revela el conocimiento del futuro a Apolo, y éste lo da a conocer directamente (como en Delos) o a través de un intermediario (los penates, las arpías).

En la tercera y última sección (253-7) hallamos la profecía propiamente dicha:

Italian cursu petitis uentisque uocatis:
ibitis Italiam portusque intrare licebit;
sed non ante datam cingetis moenibus urbem, 255
quam vos dira fames nostraeque iniuria caedis
ambesas subigat malis absumere mensas.

Buscáis a Italia en vuestro curso y la llamáis con los vientos: iréis a Italia y será lícito que entréis en su puerto; pero no ceñiréis con murallas la ciudad concedida antes de que un hambre terrible y la injuria de nuestra sangre os obligue a devorar las mesas roídas con las mandíbulas.

Como es sabido, la profecía se cumple en VII.109ss, cuando los troyanos,

³⁶ Esta amonestación prefigura el rol de los enéadas a partir del libro VII de *Eneida*, en donde se desata la guerra en el pacífico Lacio.

habiendo desembarcado, comen las tortas de harina que han empleado como ‘mesas’ para sostener el alimento. Sin embargo, en esta instancia del viaje, el anuncio resulta ominoso: Eneas y los suyos no reciben con alegría la confirmación de que llegarán a Italia, sino que escuchan con temor lo referido a la *dira fames*. Puesto que en el momento del relato, en Cartago, tampoco se ha verificado el sentido del anuncio, continúa este temor, que lleva a Eneas a describir a Celeno como *infelix vates* (246).

Como consecuencia de esta profecía, todos elevan preces a los dioses solicitando que las desgracias predichas por Celeno no lleguen a su cumplimiento (259-66):

At sociis subita gelidus formidine sanguis
deriguit; cecidere animi, nec iam amplius armis, 260
sed votis precibusque iubent exposcere pacem,
sive deae seu sint dirae obscaeque volucres.
Et pater Anchises passis de litore palmis
numina magna vocat meritosque indicit honores:
'Di, prohibete minas; di talem avertite casum 265
et placidi servate pios!'

Pero a mis compañeros se les inmovilizó, helada, la sangre por el repentino terror: decayeron los ánimos y ya no me ordenan más exigir la paz con armas, sino con votos y oraciones, sean diosas o sean monstruos las aves obscenas. Y el padre Anquises, con las palmas tendidas desde la costa, invoca a los grandes númenes y anuncia los honores correspondientes: 'Oh dioses, alejad las amenazas; oh dioses, ¡cambiad tal suerte y, benéficos, conservad a los piadosos!'

La frase *sive deae seu sint dirae* (262), que da cuenta de la naturaleza ambigua de estas criaturas, ofrece el punto de partida para la clasificación de esta profecía dentro de un tipo adivinatorio. Si las arpías son consideradas *deae*, el anuncio puede catalogarse como un vaticinio al modo itálico, es decir, una revelación directa de la divinidad a los hombres, como en el caso del discurso de Apolo que hemos visto en primer lugar. Si se trata de *dirae*, debemos remitirnos a la disciplina de los augures, que incluía entre sus clases los *signa ex diris*. Se trataba de signos fortuitos, no previstos, que rompían el orden esperado tanto en el curso del ritual como durante el desempeño de las funciones públicas de los augures (Bouché-Leclercq 2003: 947). Su carácter funesto se revelaba en la supuesta derivación de *dei irae*³⁷.

³⁷ *DAGR*, t. I, 556. Es necesario aclarar que estamos considerando esta palabra como sustantivo común. Como sustantivo propio, *Dirae* es sinónimo de *Furiae*: esta lectura es posible puesto que Celeno se define como Furia en III.252. En tal caso, la oposición *sive deae seu sint dirae* aludiría a un contraste entre las diosas celestes y las de carácter infernal; a los fines de la clasificación, en ambos casos se trataría de un vaticinio.

Servio (*ad Aen.* III.246) observa, por otra parte, que el hecho de que estas criaturas sean, en parte, aves autoriza la interpretación de su anuncio como un auspicio *ex avibus*: las Arpías serían tanto *oscines*, es decir, aves que presagian a través de su canto, como *alites*, las que anuncian por medio del vuelo³⁸.

d. La profecía de Heleno en Butroto

Luego de abandonar la tierra de las arpías, y tras una escala en Accio, los troyanos desembarcan en Butroto. Aquí tiene lugar el episodio central del Libro III (294-505): la visita a la nueva Troya que Andrómaca y Heleno han recreado a imagen de la primera. No nos ocuparemos aquí de la sección de Butroto en su totalidad, sino que nos centraremos en la profecía que emite Heleno (356-471).

Eneas acude a los consejos de Heleno a causa de la inquietud provocada por la profecía de Celeno, que parece contrariar las anteriores promesas de éxito (363-7):

cuncti suaserunt numine divi
 Italiam petere et terras temptare repostas;
 sola novom dictuque nefas Harpyia Celaeno 365
 prodigium canit et tristis denuntiat iras
 obscenamque famem...

... todas las divinidades me convencieron con su numen de buscar Italia e intentar tierras apartadas; la arpía Celeno canta sola un prodigio nuevo y horrible de decir, y anuncia tristes iras y un hambre siniestra...

La extensa profecía de Heleno responde a este pedido del héroe. Comienza con una declaración acerca de los límites de su revelación: declarará lo que sabe acerca del destino, pero su conocimiento no es total, por decisión de las Parcas, ni tampoco puede decir todo lo que sabe, a causa de la prohibición de Juno (376-80).

Los aspectos que Heleno comunica son los siguientes:

- confirmación de que Eneas llegará a Italia finalmente, pero luego de un largo camino (381-7);
- detalle de los signos que identificarán la tierra de destino: la cerda blanca y las mesas (388-95);
- dificultades a encontrar durante la navegación y modo de superarlas (396-402 y 410-32);
- indicación para honrar a los dioses (403-9) y especialmente a Juno (433-40);
- instrucciones para encontrar a la Sibila y recibir sus respuestas (441-60).

³⁸ Acerca de la adivinación a través de las aves, cf. *DAGR*. t. II, 295; Flacelière 1993: 14-5.

Como se ve, todos los elementos que Heleno incluye son los que aseguran el éxito del periplo: llegar a Italia y, finalmente, conocer de boca de la Sibila lo que ha de suceder en tierra itálica. Si bien señala los obstáculos de la empresa³⁹, indica también el modo de superarlos (incluso aclara que la profecía de Celeno no es de temer). Por el contrario, los eventos que suponen un riesgo cierto para la consecución del objetivo no son anunciados⁴⁰: la muerte de Anquises (III), la tormenta y la llegada a Cartago (I), el amor de Dido (I-IV), la sublevación de las mujeres e incendio de la flota (V), la pérdida de Palinuro (V). Este silencio sobre los aspectos más problemáticos podría deberse o bien al propósito de Heleno de callar, para ahorrarle a Eneas el innecesario adelantamiento de los sucesos dolorosos⁴¹, o bien a la ya mencionada interdicción de Juno para no revelar absolutamente todo el futuro: si Eneas conociera en esta instancia todos los impedimentos que la diosa colocará ante él, bien podría planear el modo de salvarlos.

La profecía de Heleno no es fácilmente clasificable. Se trata de un personaje que aún a la saber de varias clases de ritos adivinatorios. En su invocación, Eneas así lo define (359-61):

Troiugena, interpres divom, qui numina Phoebi,
qui tripodas, Clarii laurus, qui sidera sentis 360
et volucrum linguas et praepetis omina pinnae...

Oh descendiente del linaje troyano, intérprete de los dioses, que conoces los númenes del Febo, los trípodas, los laureles de Claro, las estrellas, las lenguas de las aves y los signos de la pluma que vuela...

Se observa en esta descripción la confluencia de elementos pertenecientes a diversos tipos de adivinación: en primer lugar, aparecen los atributos de los oráculos griegos de Apolo (los trípodas, los laureles), con la mención específica de Claro⁴²; en segundo lugar, se menciona la astrología, asociada a oriente (Williams *ad loc.*, Flacelière 1993: 24); finalmente, el arte augural romano que descifra el canto y el vuelo de los pájaros. Heleno, pues es una especie de adivino 'total', conocedor de múltiples modos de contacto con la divinidad. Es a la vez *vates* (358, 463), *interpres* (359) y *sacerdos* (373).

e. La llegada a Italia y el signo de los caballos

Abandonada Butroto, los troyanos navegan hasta llegar a Italia (521-4):

³⁹ Cf. 383: *Longa procul longis via dividit invia terris.*

⁴⁰ Cf. Otis 1964: 260.

⁴¹ En el final del libro III, cuando muere Anquises, dice Eneas: *nec vates Helenus, cum multa horrenda moneret, / hos mihi praedixit luctus* (712-3).

⁴² Cf. Servio *ad. Aen.* III.360: *Clarium oppidum est in finibus Colophoniorum, ubi Apollo colitur.*

Iamque rubescebat stellis Aurora fugatis
cum procul obscuros collis humilemque videmus
Italiam. Italiam primus conclamat Achates,
Italiam laeto socii clamore salutant.

Y ya la Aurora se enrojecía, rehuidas las estrellas, cuando a lo lejos vemos cimas oscuras y la llana Italia. A Italia proclama, el primero, Acates; a Italia saludan mis compañeros con un grito de alegría.

En el desembarco, los enéadas reciben un signo (537-8):

Quattuor hic, primum omen, equos in gramine vidi
tondentis campum late, candore nivali.

Aquí vi, primer presagio, cuatro caballos sobre la grama, paciando el campo ampliamente, con blancura de nieve.

Inmediatamente, Anquises aporta su interpretación de este suceso. Pero, a diferencia de las anteriores ocasiones, propone aquí dos alternativas (539-43):

Et pater Anchises: 'Bellum, o terra hospita, portas:

bello armantur equi, bellum hæc armenta minantur. 540
Sed tamen idem olim curru succedere sueti
quadrupedes et frena iugo concordia ferre:
spes et pacis' ait.

Y el padre Anquises dice: 'Oh tierra hospitalaria, traes guerra: para la guerra están armados los caballos, guerra amenazan estos rebaños. Pero sin embargo también a veces estos animales suelen ir bajo el carro y llevar con el yugo frenos armoniosos: hay también esperanza de paz'.

El significado, pues, no es fácilmente descifrable; los caballos se asocian tanto a la guerra –puesto que son los animales empleados para combatir– como a la paz –ya que, finalizado el conflicto, participan de la ceremonia del triunfo⁴³–. En todo caso, los troyanos elevan sus oraciones a Palas Atenea, diosa de la guerra, y a Juno, siguiendo las indicaciones de Heleno.

Esta aparición de los caballos blancos es designada por Eneas como *omen*, 'signo' o 'presagio'. Cicerón (*Div.* I.102) define a esta clase particular de

⁴³ "The mention of the number and color of the horses points to a Roman triumphal procession, when the general would ride in his chariot drawn by four white horses to the temple of Jupiter Optimus Maximus" (Williams 1962: 167).

adivinación como proveniente de la palabra humana⁴⁴ y Bouché-Leclercq la asocia con el clledonismo griego, es decir, con la disciplina dedicada a interpretar “la palabra humana empleada por la Providencia como signo enigmático” (2003: 126)⁴⁵. El *omen* propiamente dicho es, pues, la emisión de la voz humana que oficia de vehículo al mensaje divino; de aquí la orden *favete linguis* durante el desarrollo de los rituales. Es esencial el lugar del receptor, quien debe otorgarles un sentido positivo (*bonum, faustum, acceptum, laetum*) o negativo (*malum, infastum, adversum, obscaenum*) a las palabras escuchadas.

Sin embargo, la adivinación ominal no se limitaba a los signos a través de la palabra, sino que se extendía a otros tipos de presagios fortuitos (Bouché-Leclercq 2003: 917). En este sentido amplio analiza el concepto Bailey (1935: 11ss), quien lo define como “indicaciones accidentales” acerca del futuro.

La aparición de los caballos, entonces, es un presagio en el sentido amplio, ya que no se trata de un anuncio a través de la palabra. El papel de Anquises en su interpretación se desvía de lo esperado, puesto que no es capaz de atribuirle al signo un sentido positivo o negativo y, en consecuencia, lo deja en suspenso.

Conclusión

El examen de los cinco pasajes seleccionados evidencia la síntesis de elementos pertenecientes a distintos tipos de prácticas adivinatorias:

- adivinación natural o intuitiva (sueños proféticos, anuncios de sacerdotes inspirados) y adivinación artificial o inductiva (toma de auspicios, interpretación de signos);

- adivinación solicitada por el destinatario de la profecía o *impetrativa* (plegaria a Apolo, vaticinio de Heleno) y adivinación brindada por la divinidad sin ser requerida u *oblative* (sueño de los penates, anuncio de Celeno, signo de los caballos)⁴⁶;

- adivinación sin intermediarios (voz de Apolo, sueño de los Penates, profecía de Celeno) y con intermediarios (vaticinio de Heleno, interpretación de Anquises del signo de los caballos);

- adivinación que requiere interpretación (profecía de Apolo, signo de los caballos) y adivinación que no la requiere (revelación de los penates, profecía de Celeno);

- adivinación típicamente griega (oniromancia, adivinación oracular), romana (toma de auspicios, vaticinio, interpretación de signos) y oriental (conocimientos astrológicos de Heleno).

Esta combinación de elementos nos lleva a presentar las siguientes conclusiones:

⁴⁴ *Neque solum deorum voces Pythagorei observitaverunt, sed etiam hominum, quae vocant omina.*

⁴⁵ Acerca de la clledonancia, cf. además DAGR. t. II, 296; Flacelière 1993: 15-7.

⁴⁶ Para la clasificación entre *impetrativa* y *oblative*, cf. Bailey 1935: 19.

1. La serie de revelaciones del libro no es, como quieren algunos críticos⁴⁷, una sucesión monótona y discontinua, en la que cada profecía difiere de las demás solamente en contenido, sino una progresión en la que predomina la *variatio* como patrón compositivo.

2. La profusión de escenas de adivinación en el libro III requiere, de parte del receptor –sea éste el oyente romano contemporáneo de Virgilio o el lector moderno–, un conocimiento performativo de los distintos procedimientos de la mántica⁴⁸ para poder apreciar cómo se combinan elementos de prácticas religiosas griegas, romanas y orientales en la configuración de las vías de comunicación entre los enéadas y los dioses. Si *Eneida* se agotara, como lo postulaba la lectura helenocéntrica de la literatura latina, en una mera alabanza del régimen augusteo, Virgilio probablemente habría optado por incluir en su relato solamente las formas de adivinación oficiales del culto romano. *Eneida* en general, y el libro III en particular, presentan, sin embargo, su propio cuadro de variedades adivinatorias.

3. El conjunto de los anuncios de III manifiesta la organización jerárquica divina del poema. El poseedor del conocimiento total es Júpiter, que permite a Apolo acceder a sus designios. Apolo, a su vez, dios profético por excelencia, manifiesta el *fatum* ya directamente (como en Delos), ya a través de divinidades de menor categoría que ofician de intermediarias (como los penates y las arpías), ya a través de sacerdotes inspirados (como Heleno). Sin embargo, esta jerarquía no es absolutamente vertical: otras divinidades (Juno, las Parcas) pueden interferir para permitir o prohibir la comunicación de ciertos aspectos del futuro, tal como explica Heleno a Eneas.

4. Teniendo en cuenta que el relato del libro III pertenece al discurso del personaje de Eneas, que narra su periplo ante la audiencia cartaginesa, la enumeración de las variadas vías que los dioses eligen para revelar el futuro a los troyanos constituye una forma de autorrepresentación como estirpe elegida por el hado⁴⁹. Se subraya que los dioses una y otra vez insisten en la especificación del destino del viaje, a fin de que los enéadas lleguen a buen puerto. El foco está colocado, además, en los múltiples sacrificios que Eneas y los suyos ofrecen a los dioses para solicitar su favor o para agradecer su ayuda: se presentan, pues, como *pii*.

En síntesis, el libro III es central para el estudio de la comunicación entre las esferas divina y humana en *Eneida*. Si bien esta relación es prominente a lo

⁴⁷ A los autores mencionados en la introducción, añadimos esta cita de K. Quinn (1968: 122): "... once Virgil made the destruction of Troy part of the narrative structure of his poem, he had to include some account of how the Aeneadae got to Sicily. Legend supplied the basic facts; but some weaving of at any rate a selection of these into the fabric of the story [...] was necessary to provide narrative continuity. [...] Book 3 attempts, unsuccessfully, to provide this continuity".

⁴⁸ "Knowledge about religion in Rome is not simply a matter of information [...]. Literature about religion is another form of religious knowledge: it is another set of possibilities, another distinctive series of interventions into the huge terrain of what could be thought and said and done about religion in the Roman world" (Feeney 1998: 137).

⁴⁹ Más allá de que la voz del narrador así lo afirme desde el comienzo del poema, es interesante observar que Eneas es consciente de ello y que elige subrayarlo frente a Dido y sus comensales.

largo de todo el poema, en este libro aparece de manera concentrada, tanto por la cantidad de mensajes enviados a los troyanos por los dioses, cuanto por la variedad de modalidades empleadas.

La representación de distintos ritos adivinatorios no es una mera trasposición de las prácticas oficiales romanas a la narrativa, sino que constituye un mecanismo más complejo en el que elementos de diversos cultos se combinan, de modo que las categorías de *omen*, auspicio, oráculo, vaticinio etc. resultan insuficientes para definir unívocamente los ritos del libro. Virgilio crea en *Eneida* un sistema de adivinación que mitologiza y narrativamente prefigura el sistema romano⁵⁰.

María Emilia Cairo

Universidad Nacional de La Plata – Conicet

emiliacairo@yahoo.com.ar

⁵⁰ Agradezco al evaluador anónimo las sugerencias realizadas, que han resultado de gran utilidad.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones de textos y diccionarios

- DAREMBERG, C. et Saglio, E., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris, Hachette, 1877-1919.
- ERNOUT, A. Y MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1979 [primera edición: 1932].
- FALCONER, W. A., *Cicero De Senectute. De Amicitia. De Divinatione*, Londres, Loeb, 1992 [primera edición: 1923].
- GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, Paidós, 2001 [1a ed.: 1951].
- *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, J. B. METZLERSCHE BUCHHANDLUNG, 1896
- PEASE, A. S., *M. Tulli Ciceronis De Divinatione Libri Duo*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 [primera edición: 1920-3].
- SABBADINI, R., *P. Vergili Maronis Opera. Vol. II: Aeneis*, Roma, 1937.
- THILO, G. y HAGEN, H., *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961.
- WARDLE, D., *Cicero On Divination Book 1*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- WILLIAMS, R. D., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Tertius*, Oxford, 1962.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- BAILEY, C., *Religion in Virgil*, Oxford, 1935.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de l'adivination dans l'Antiquité*, Paris, Éd. J. Millon, 2003 (1a ed. en francés: 1879-82).
- DUCKWORTH, G. E., "Suspense in Ancient Epic. An Explanation of *Aeneid* III", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 62, 1931.
- FEENEY, D. C., *The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford, 1991.
- FEENEY, D. C., *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts and Beliefs*, Cambridge, 1998.
- FEENEY, D. C., "The History of Roman Religion in Roman Historiography and Epic", en Rüpke, J. (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell, 2007; 129-142.
- FLACELIÈRE, R., *Adivinos y oráculos griegos*, Buenos Aires, Eudeba, 1993 (1ª ed. en francés: 1961).
- HENRY, E., *The Vigour of Prophecy. A Study of Virgil's Aeneid*, Southern Illinois University Press, 1989.
- HORSFALL, N., *A Companion to the Study of Virgil*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995 (*Mnemosyne Supplementum* 151)
- LLOYD, R., "On *Aeneid* III.270-80", *The American Journal of Philology*, Vol. 75, N° 3, 1954.
- LLOYD, R., "*Aeneid* III: A New Approach", *The American Journal of Philology*, Vol. 78, N° 2, 1957.
- LLOYD, R., "*Aeneid* III and the Aeneas legend", *The American Journal of Philology*, Vol. 78, N° 4, 1957.
- OTIS, B., *Virgil: A Study in Civilized Poetry*, Oxford, 1964.
- SAUNDERS, C., "The relation of *Aeneid* III to the rest of the poem", *Classical Quarterly* Vol. 19, N° 2, 1925.
- TURCAN, R., *The Gods of Ancient Rome. Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, New York, Routledge, 2000.
- WARRIOR, V. M., *Roman Religion*, Cambridge University Press, 2006

Resumen

El objetivo de este trabajo es estudiar los signos y profecías de *Eneida* III, entendidos como medio de comunicación del *fatum* entre dioses y hombres y, en consecuencia, inscriptos en el arte de la *divinatio*. Se analizan los anuncios de Apolo, los Penates, Celeno, Heleno y el signo de los caballos blancos en relación con la tipología de prácticas adivinatorias que presentan tanto un texto antiguo (*De divinatione* de Cicerón), como estudios contemporáneos (Bouché-Leclercq, Flacelière, Turcan, Warrior, etc). A través de este examen se advierte a) una síntesis de elementos pertenecientes a diferentes rituales que no se agotan en la adivinación oficial romana, b) el modo en que se organiza la jerarquía divina del poema, en términos de conocimiento del destino y c) una representación de los troyanos como pueblo piadoso que honra a los dioses a través de distintas ofrendas y sacrificios.

Palabras clave: *Eneida* III – adivinación – religión – *De divinatione* – dioses

Abstract

The aim of this article is to study the signs and prophecies in *Aeneid* III, regarded as a means of communicating *fatum* between gods and men and therefore included in *divinatio*. We analyze the announces given by Apollo, Celaeno, Helenus and the sign of the white horses in connection with the typology of divinatory practices presented by both an ancient text (Cicero's *On divination*) and contemporary studies (Bouché-Leclercq, Flacelière, Turcan, Warrior, etc). By means of this examination we find a) a synthesis of elements belonging to different kind of rituals, hardly comparable only with Roman official divination, b) the way in which the divine hierarchy of the poem is organized, in terms of knowledge of fate and c) a representation of the Trojan as pious people who honor the gods through different offerings and sacrifices.

Keywords: *Aeneid* III – divination – religion – *De divinatione* - gods

RECIBIDO: 21-04-2009 – ACEPTADO: 19-06-2009